

„Der in den Himmeln Thronende lacht über sie“ (Ps 2,4)

Konkretionen göttlicher Emotionen im Alten Testament

von Erasmus Gaß

Nach den biblischen Autoren kann Gott Emotionen zeigen. Durch die emotionale Beschreibung Gottes entsteht jedoch das theologische Problem, dass Gott von seinen Gefühlen bestimmt sein könnte. Man wäre folglich einem Gott ausgeliefert, der willkürlich agiert. Vor allem die Emotion Ärger wird in den Blick genommen. Die Bandbreite von göttlichem Ärger durchschreitet im Alten Testament die komplette Skala von Zorn und Eifer, verbunden mit spöttischem Humor, bis hin zur Überwindung des Ärgers durch die göttliche Barmherzigkeit. Der Ärger Gottes scheint ein von menschlicher Verfehlung provoziertes Affekt zu sein.

Dem biblischen Gott sind Emotionen nicht fremd.¹ Ob Jahwe ontologisch zu Emotionen neigt, ist dadurch noch lange nicht gesagt. Die biblischen Autoren rechnen zumindest damit, dass Jahwe Emotionen zeigen kann. Jahwe wird im Alten Testament nämlich des Öfteren anthropopathisch dargestellt und unterscheidet sich damit nicht von anderen altorientalischen Göttern, die sich ebenfalls zu emotionalen Ausbrüchen hinreißen lassen.² Durch die emotionale Beschreibung des Wirkens Gottes entsteht jedoch das theologische Problem, dass Gott offenbar von seinen Gefühlen und nicht von Vernunft bestimmt sein könnte. Man wäre folglich einem schwachen Gott ausgeliefert, der willkürlich und unkontrolliert agiert. Man entgeht diesem logischen Schluss, wenn man zwischen menschlicher und göttlicher Emotion unterscheidet, was sich in der Differenzierung zwischen Passion und Pathos ausdrücken lässt.³ Während sich menschliche Passion nicht durch den freien Willen kontrollieren lässt, kann göttliches Pathos durchaus zielgerichtet eingesetzt werden. Eine göttliche Emotion wäre dann nicht reine Willkür, sondern eine intentionale Reaktion auf menschliches Verhalten.

Emotionen können in verschiedene Gruppen eingeteilt werden, wie Freude, Ärger, Trauer und Angst.⁴ Im Folgenden soll die Emotion Ärger in den Blick genommen wer-

¹ Ganz im Gegensatz dazu ein philosophisches Gottesbild, vgl. zum Problem *Schwager* 1983, 408 f. Durch eine anthropopathische Beschreibung Jahwes kann hingegen die Ähnlichkeit und Differenz zwischen Gott und den Menschen dargestellt werden, vgl. *Grant* 2009, 932. *Jeremias* 2009a, 311 weist darauf hin, dass der Verzicht auf Emotionen in Bezug auf Gott die Rede von der Liebe Gottes ebenfalls ausschließt.

² Im benachbarten Moab war der dortige Dynastiegott Kemosch im 9. Jh. v. Chr. zornig über sein Volk und gab es infolgedessen in die Hand Israels, vgl. *Gaß* 2009, 8.18. Eine Ursache für den Zorn des Kemosch wird nicht gegeben.

³ Vgl. hierzu *Herion* 1992, 991; *Schlimm* 2007, 676 f. Nach *Grant* 2010, 423 f. ist ebenfalls zwischen menschlicher und göttlicher Emotion zu unterscheiden.

⁴ Freude Gottes ist gelegentlich belegt, vgl. Dtn 28,63; 30,9; Ps 104,31; 147,10; Jes 9,16; 62,5; 65,19; Jer 31,20; 32,41; 49,25; Zef 3,17. Trauer Gottes findet sich hingegen nur sehr selten im Alten Testament, vgl. Jer 8,21. Furcht Gottes fehlt begrifflicherweise gänzlich. Darüber hinaus kann man noch weitere universale Gefühlszu-

den. Der Ärger Gottes scheint ein von menschlicher Verfehlung provoziertes Affekt zu sein.⁵ Die Bandbreite von göttlichem Ärger durchschreitet im Alten Testament die komplette Skala von Zorn und Eifer, verbunden mit spöttischem Humor, bis hin zur Überwindung des Ärgers durch die göttliche Barmherzigkeit.

Das Wortfeld für Ärger und seine Formen ist verhältnismäßig groß und nicht immer begrifflich eindeutig. Der Ärger Gottes nimmt im Alten Testament zudem unterschiedliche Formen an und lässt sich nach Textgattung und Entstehungszeit differenzieren. Im Folgenden soll ein synchrones Bild der verschiedenartigen Konkretionen des göttlichen Ärgers gezeichnet werden.

Zorn

Zorn entsteht allgemein immer dann, wenn sich die Umwelt anders als erwartet verhält. Zorn ist folglich eine Reaktion auf die Diskrepanz von Erwartung und Erfahrung.⁶ Der Zorn einer Gottheit dient im Alten Orient meist dazu, die gestörte Ordnung wiederherzustellen. Zorn ist folglich nicht eine willkürliche Emotion, sondern ein Aspekt der göttlichen Gerechtigkeit. Auf diese Weise kann die gute Schöpfungsordnung verteidigt bzw. wiederhergestellt werden. Meist wirkt der Zorn der Gottheit, der aufgrund von menschlichen Verfehlungen hervorgerufen worden ist, vernichtend.⁷ Der Zorn einer altorientalischen Gottheit richtet sich gegen die Menschheit insgesamt, gegen einzelne Völker, gegen Tempelstädte mit ihren Heiligtümern und gegen Einzelne.⁸

Der Zorn Jahwes ist eine Folge des gebrochenen Bundesverhältnisses, das zwischen Jahwe und Israel geschlossen worden ist.⁹ Der Zorn ist somit nicht eine Wesenseigenschaft oder Haltung Gottes, sondern eine Tat Jahwes, die durch die Schuld des Volkes motiviert ist.¹⁰ Es handelt sich beim Zorn Gottes damit also um einen zutiefst politischen Aspekt. Interessanterweise wird im Alten Testament göttlicher Zorn meist exklusiv mit Jahwe und nicht allgemein mit Gott in der Form Elohim verbunden.¹¹

stände herausarbeiten, z. B. Überraschung, Interesse, Schmerz, Abscheu, Verachtung, Scham, Schuld, vgl. *Kruger* 2009, 246.

⁵ Denn er entsteht vor allem dann, wenn sich Israel nicht an seine Bundesverpflichtungen hält, vgl. *Miggelbrink* 2000, 131. Gegen einen Automatismus von Bundesverletzung und Zornesausbruch Gottes aber *Lohfink* 2005, 54.

⁶ Ungerechtigkeit, Bedrohung oder Missachtung einer Autorität lösen Zorn aus, vgl. hierzu *Dietz* 2006, 49. Zur Frage, ob göttlicher von menschlichem Zorn zu unterscheiden ist, vgl. *Schlimm* 2007, 682–684.

⁷ Zum Zorn Gottes im Alten Orient vgl. *Herion* 1992, 991–993; *Groß* 1999, 203–209; *Berges* 2004, 309–325; *Pohlmann* 2004, 1016–1019; *Krebernik* 2008, 44–54; *Spieckermann* 2008, 4–8; *Jeremias* 2009b, 46–53; *Wälchli* 2012, 97–107.

⁸ Vgl. *Berges* 2004, 309. Meist werden kollektive Unglücksfälle auf den Zorn einer Gottheit zurückgeführt, vgl. *Jeremias* 2009b, 52.

⁹ Vgl. *Baloian* 1992, 72 f.; *Miggelbrink* 2000, 117 f. Auch Großkönige reagieren mit Zorn, wenn das Vasallitätsverhältnis gebrochen worden ist. Nach *Jeremias* 2009a, 312 ist göttlicher Zorn meist sorgsam begründet.

¹⁰ Vgl. *Groß* 1999, 217, der zudem darauf hinweist, dass die Schuld des Volkes weder den Umfang noch das Vorhandensein des Zorns begründet.

¹¹ Vgl. hierzu *Miggelbrink* 2000, 66, der sogar eine ursprüngliche Zornesnatur Jahwes in Erwägung zieht.

Für den Zorn Gottes werden im Alten Testament verschiedene Wörter verwendet.¹² Gerne greift man auf das hebräische Lexem 'ap „Zorn“ zurück, das von einer Wurzel 'NP „schnauben“ abgeleitet werden kann.¹³ Zorn ist folglich eine Erregung, die vor allem mit einem Schnauben der Nase verbunden wird. Die Nase ist anscheinend der physiognomische Ort, an dem der Zorn entsteht (Ez 38,18). Der erhitzende Charakter des Zorns zeigt sich im zweithäufigsten Wort *ḥēmâ*, das von einer Wurzel „heiß sein“ abgeleitet werden kann.¹⁴ Da ein Zornesausbruch mit einem Anschwellen der Blutversorgung im Gesicht und der Nase verbunden ist, ist die Redeweise vom „Entbrennen des Zorns“ durchaus der konkreten Beobachtung entnommen.¹⁵ Exklusiv mit Gott wird das Lexem *ḥārôn* „Brennen“ verbunden.¹⁶ Zorn kann somit entflammen und brennen, er kann aber auch ausgegossen werden, wofür das Bild vom Zornesbecher steht. Andere Wörter, die im Kontext des Zornes Gottes Verwendung finden (*ka'as*, *za'am*, *za'ap*), betonen besonders die Betrübnis, Verärgerung und Irritation Gottes über das falsche Verhalten Israels oder der Völker. Der Zorn Gottes zielt dann meist auf Bestrafung. Daneben gibt es noch Lexeme, die verbal und/oder nominal verschiedene Ausdrucksformen des Zorns beschreiben: 'BR „aufbrausen“, RGZ „sich erregen“, QSP „zürnen“.¹⁷

Für den Zorn Gottes werden im Alten Testament verschiedene Ursachen verantwortlich gemacht. Auffälligerweise fehlt der Zorn Gottes in der Ur- und Erzelternzählung des Buches Genesis.¹⁸ Der Zorn Gottes entzündet sich erst, als das Volk Israel in Ägypten unterdrückt worden ist und aus dem Sklavenhaus Ägypten befreit werden muss, zunächst gegen Mose, der nach Ex 4,13–14 seiner Berufung nicht gerecht werden wollte, und dann gegen die Ägypter, die nach Ex 15,17 das Volk Israel verfolgt haben.¹⁹ Nach dem Bundesschluss am Sinai reagiert Jahwe wiederholt mit Zorn auf den Bundesbruch durch Israel. Ein solcher Zornesausbruch ist folglich nicht willkürlich, sondern konsequent und berechenbar.²⁰ Jegliches Aufbegehren gegen Jahwe in der Wüste erzeugt göttlichen Zorn (z. B. Dtn 1,34–35).

Im Verheißungsland führt die Nichtbeachtung der Bundesverpflichtungen durch Israel zum Zorn Jahwes. Gott greift strafend in den Geschichtsverlauf ein, wenn es zu Ungehorsam gekommen ist.²¹ Vor allem die Hinwendung Israels zu fremden Göttern, was mit

¹² Zu einer statistischen Übersicht vgl. *Baloian* 1992, 189.

¹³ Vgl. hierzu *Wälchli* 2012, 29. Auf ähnliche Weise kann in ganz seltenen Fällen das Nomen *rū'h* „bewegte Luft“ für den Zorn Gottes stehen, vgl. *Baloian* 1992, 7.

¹⁴ Zu diesem Lexem vgl. *Grant* 2010, 418–423.

¹⁵ Vgl. *Grant* 2009, 932. Zu einer Verbindung des Ärgers mit Nase, Mund und Atem vgl. *Smith* 1998, 432.

¹⁶ Das Lexem *ḥārôn* wird meist im Kontext einer gebrochenen Vasallitätsverpflichtung gebraucht, vgl. hierzu *Herion* 1992, 990. Das Gefühl des Zorns kann durch die konzeptuelle Metapher „Zorn ist Hitze“ ausgedrückt werden, vgl. *Kruger* 2009, 256–258.

¹⁷ Vgl. *Wälchli* 2012, 29.

¹⁸ Vgl. *Berges* 2004, 306. In Gen 18,30.32 wird das Verb *ḥRY* lediglich in der demütigen Frage Abrahams an Gott gestellt: „Mein Herr zürne nicht“. Die Strafaktionen Gottes in der Ur- und Erzelterngeschichte werden hingegen nicht mit seinem Zorn begründet.

¹⁹ Vgl. *Herion* 1992, 993 f.

²⁰ Vgl. *Grant* 2009, 934.

²¹ Nach *Wälchli* 2012, 135 ist der Zorn Gottes in vielen alttestamentlichen Stellen eine „Reaktion auf Sünde und Fehlverhalten der Menschen“. Insofern ist der Zorn Gottes im Kontext der dtr. Umkehrforderung zu sehen,

Metaphern der ehelichen Untreue ausgedrückt wird, löst den Zorn Jahwes aus, der sich in der Folge strafend gegen seine untreue Ehefrau wendet. Die meisten Belege für den Zorn Gottes sind zudem ein Interpretament aus der Retrospektive, um die erfahrene politische Katastrophe des Untergangs der beiden Staaten Israel und Juda mit dem Willen Gottes in Einklang zu bringen.²²

Der Zorn Gottes kann sich aber auch gegen fremde Völker richten, die in ihrer grenzenlosen Arroganz Israel bekämpfen. Zwar sind die Völker immer wieder ein Instrument des Zorns Jahwes gegen sein eigenes Volk (Ri 2,14), aber die Völker können ebenfalls zum Objekt des Zorns werden. Zum einen werden diejenigen Völker bestraft, die Israel ungerechtfertigterweise angegriffen haben. Es handelt sich hierbei um eine ausgleichende Vergeltungsmaßnahme, bei der Israel sogar als Akteur eingebunden werden kann (Ez 25,14). Zum anderen werden diejenigen Völker bestraft, die ihrer Rolle als Instrument in der Hand Jahwes nicht gerecht geworden sind (Jes 10,5–19: Assur).²³ Während der Zorn Gottes gegenüber seinem eigenen Volk begrenzt ist, ist er gegenüber fremden Völkern zerstörerisch und unabänderlich.²⁴

Gelegentlich ist der Zornesausbruch Jahwes unerklärlich.²⁵ Manchmal erscheint der Zorn Gottes daher als ungerecht und grausam. Vor allem in den Volksklagen des Psalters wird der Zorn Gottes als unbegreiflich und ungerechtfertigt dargestellt.²⁶ In den Klagegebeten des Einzelnen wird ebenfalls das eigene Leiden auf eine unverständliche Verhaltensänderung Jahwes zurückgeführt.²⁷ Der Zorn ist in manchen Texten sogar ein gefährlicher Aspekt des Heiligen. Gerade die Verletzung des heiligen Bereiches kann göttlichen Zorn auslösen.²⁸ So wird der Israelit Usa beim unabsichtlichen Berühren der Bundeslade tödlich niedergestreckt (2 Sam 6,6–11). Vom Heiligtum kann folglich eine unberechenbare Gefahr ausgehen. Dieser Zorn wird nicht immer explizit mit Jahwe verbunden.

In der Endzeit wird darüber hinaus ein „Tag des Zorns“ erwartet, an dem Jahwe entscheidend in die Geschichte eingreift, um jegliche Ungerechtigkeit zu beseitigen.²⁹ Hierbei werden alle Feinde Gottes vernichtet. Allerdings ist fraglich, ob es eine Rettung vor dem „Tag des Zorns“ geben kann. Höchstens Zef 2,3 könnte eine Hoffnungsperspektive

vgl. Pohlmann 2004, 1021–1023. Allerdings löst in Jes 64,4 der Zorn Gottes umgekehrt weitere Sünde der Menschen aus, vgl. zur schwierigen Syntax Groß 1999, 221, Anm. 59. Dagegen Dietz 2006, 49, Anm. 41.

²² Vgl. Jeremias 2009b, 186.

²³ Vgl. Herion 1992, 994.

²⁴ Vgl. Grant 2009, 934 f.

²⁵ Vgl. hierzu Pohlmann 2004, 1020, demzufolge katastrophale, chaotische Ereignisse eine dunkle Seite Gottes offenbaren. Zu dieser dunklen Seite Gottes vgl. Berges 2004, 326 f.; Groß 2006, 24.

²⁶ Vgl. Groß 1999, 219–222; Wälchli 2012, 139–141.

²⁷ Vgl. hierzu Groß 1999, 224–227. Nach Jeremias 2009a, 314 wird die Rede vom Zorn Gottes dann gebraucht, wenn Beter sich ihr Leid nicht erklären können. Es hat in späten Texten sogar den Anschein, dass der unerklärliche Zorn Gottes eine eigenständige Hypostase gebildet hat. Hierfür spricht zumindest die Beobachtung, dass *ʿap YHWH* in der chronistischen Parallelerzählung zu 2 Sam 24,1 durch *šātān* ersetzt wird (1Chr 21,1), vgl. zur Hypostasierung des Zornes Gottes McCarter 2008, 86–91. Nach Kirchner 2013, 56 war eine Zuschreibung zu Satan insofern notwendig, „um deutlich zu machen: Gott ist kein willkürlich Handelnder“. Ähnliches ist auch im Ijobbuch zu beobachten, vgl. Jeremias 2009b, 193 f.

²⁸ Vgl. zum Zorn als Aspekt des Heiligen Wälchli 2012, 107–109.

²⁹ Nach Jeremias 2009b, 112–113 basiert dieser „Tag des Zorns“ auf historische Erfahrungen des Untergangs des Nord- und Südreichs, er wird aber auf das Universale und Grundsätzliche hin erweitert.

für den Einzelnen andeuten, der sein ganzes Vertrauen auf Gott setzt. Die passive Formulierung *STR-N* deutet hier an, dass sich der Einzelne nicht selbst dem Zorn Gottes entziehen kann. Er wird vielmehr von Jahwe versteckt.³⁰ Nur durch die Hilfe Jahwes kann man somit den endzeitlichen „*Tag des Zorns*“ überstehen.

Eifer

Berechtigter Zorn drückt sich im Alten Testament als Eiferhandeln aus. Der leidenschaftliche Eifer hat verschiedene Facetten. Er ist eng mit Zorn verbunden, auch wenn er mit diesem Affekt nicht identisch ist. Der Eifer Jahwes wird oft auf die Ehemetapher zurückgeführt.³¹ Denn wie ein betrogener Ehemann, so entzündet sich der Eifer Jahwes, wenn Israel das Bundesverhältnis bricht.³²

Etymologisch und inhaltlich ist eine gewisse Nähe des hebräischen Wortes *QN'* zu *QNY* „erwerben“ festzustellen. Gerade wenn etwas „*Erworbenes*“ verloren geht, dann entzündet sich der Eifer. Der leidenschaftliche Eifer Jahwes hängt folglich mit der Vorstellung von Eigentum zusammen.³³ Als Oppositum des Eifers Jahwes wie auch als Voraussetzung hierfür dient das Lexem *'HB* „lieben“.³⁴ Die Ambivalenz des Eifers Jahwes zeigt sich zwischen leidenschaftlicher Liebe und zerstörerischem Hass.³⁵

Die Bezeichnung „*eifersüchtiger Gott*“, die in den unterschiedlichsten Texten vorkommt, ist eine Selbstprädikation Jahwes, mit der das Fremdgötterverbot begründet wird.³⁶ Das Adjektiv „*eifersüchtig*“ ist nach Ex 34,14 sogar ein Name Jahwes.³⁷ Der Eifer ist ein Wesenszug Jahwes, wenn es im zweiten Satz heißt: „*ein eifersüchtiger Gott ist er*“.³⁸ Mit dieser Bezeichnung wird der Aspekt der Beziehung zu seinen Verehrern unterstrichen. Jahwe ist demnach gar nicht gewillt, seinen exklusiven Anspruch auf Verehrung mit anderen Göttern zu teilen.

Zunächst bezieht sich der Eifer Jahwes im Alten Testament auf seinen Alleinverehrungsanspruch gegenüber dem Volk Israel.³⁹ Besonders die kultische Verehrung fremder Götter und Götterbilder erregt den Eifer Jahwes. Denn Gott ist eine besondere Geschichte

³⁰ Vgl. hierzu *Jeremias* 2009b, 119 f.

³¹ Vgl. hierzu *Dohmen* 1990, 296 f., der einen Bezug zum Hoseabuch zieht. Dagegen aber schon *Brongers* 1963, 281.

³² Vgl. hierzu *Latvus* 1998, 40 und *Luker* 2008, 202. *Berg* 1979, 197 beschreibt die Eifersucht Gottes als dreiseitige Situation mit Gott als Subjekt der Eifersucht, Israel als Objekt und wechselnde Dritte. Gegen den Begriff Eifersucht jedoch zurecht *Brongers* 1963, 280 f.

³³ Vgl. *Brongers* 1963, 283. Nach *Dietrich; Link* 1995, 101 gibt es im Alten Orient zudem keine vergleichbare Eifersucht von anderen Gottheiten.

³⁴ Vgl. *Reuter* 1990, 53.

³⁵ Ähnlich wie Zorn wird der Eifer gerne mit Lexemen des „*Brennens*“ beschrieben, vgl. *Reuter* 1990, 53.

³⁶ Vgl. Ex 20,5; 34,14; Dtn 4,24; 5,9; 6,15: *'el qannā'*. Jos 24,19; Nah 1,2: *'el qannō'*. Nach *Spieckermann* 2001a, 9 ist diese Bezeichnung eine bewusste Gegenbildung zum gnädigen Gott. *Dohmen* 1990, 292 weist darauf hin, dass die Bezeichnung „*eifersüchtiger Gott*“ meist in Begründungszusammenhängen steht.

³⁷ Vgl. *Dohmen* 1990, 295.

³⁸ Nach *Luker* 2008, 202 ist „*eifersüchtiger Gott*“ ein Synonym für Jahwe.

³⁹ Vgl. *Reuter* 1990, 58 sowie *Berg* 1991, 490 und *Dietrich; Link* 1995, 84–86. Zu den Motiven für Jahwes Eifer vgl. *Baloian* 1992, 181–183.

mit seinem Volk eingegangen, was für die anderen Götter nicht zutrifft. Hinzu kommt, dass sich Jahwe als Gott Israels bereits geschichtlich bewährt hat. Es gibt somit überhaupt keinen Grund, sich einem anderen Gott zuzuwenden.⁴⁰ Falls Israel sich gegen diesen Ausschließlichkeitsanspruch wendet, bestraft Jahwe sein Volk mit seinem Eifer. Das Tun Israels ist folglich Jahwe nicht völlig gleichgültig. Bei den meisten Stellen mit der Bezeichnung „*eifersüchtiger Gott*“ folgt im Anschluss eine Strafandrohung für den Fall, dass Israel dem Alleinverehrungsanspruch nicht genügt. Der Eifer Jahwes richtet sich demnach ausschließlich gegen das eigene Volk, nicht aber gegen die fremden Götter.⁴¹

Darüber hinaus wendet sich der leidenschaftliche Eifer Jahwes gegen die Völker, die Israel bedrohen. Denn durch den Angriff auf sein Volk, wird Jahwe selbst getroffen. Wie ein hochgerüsteter Krieger kommt er seinem Volk zu Hilfe und bekämpft erfolgreich die scheinbar übermächtigen Feinde.⁴² Angesichts des machtvollen Eingreifens wird schließlich die Überlegenheit Gottes von den Feinden anerkannt (Ez 38,23).

Schließlich kann der Eifer Jahwes positiv konnotiert sein, vor allem wenn sich Jahwe heilvoll seinem Volk zuwendet.⁴³ In Jes 9,6 wird auf das „*Eifern*“ Jahwes verwiesen. Das „*Eifern*“ Jahwes bezeichnet hier das „*sich kümmern um*“, womit die leidenschaftliche innere Bewegtheit beim Handeln eingeschlossen ist. Das „*Eifern*“ Jahwes ist zudem das feste Fundament für die Zuversicht des Glaubens, dass das Heil bereits grundgelegt ist. Jahwe ist aufgrund seines Eifers der Garant für das zukünftige Heil Israels.⁴⁴

Aus alledem folgt: Der Eifer Jahwes kann positive wie negative Auswirkungen haben. Zum einen rettet Jahwe sein Volk aus allen Gefahren, zum anderen vollzieht er ein Strafgericht an seinem Volk. Die Grundvoraussetzung für das Eifern Jahwes ist freilich die Existenz anderer Götter. Denn wenn es – wie im streng monotheistischen System – keine anderen Götter mehr gibt, dann bedarf es eigentlich keiner Eifersucht Gottes mehr, wohl aber des Eiferhandelns Gottes wegen der Dummheit Israels, das ineffektiven Götzen und Götzenbildern hinterherläuft.⁴⁵ Als sich die Glaubensvorstellung Israels monotheistisch zuspitzte, begründet daher der Eifer Gottes nicht mehr das Fremdgötterverbot, sondern nur noch das Bilderverbot (Dtn 4,23–24). In nachexilischer Zeit waren folglich nicht mehr fremde Götter das Objekt des Eiferhandelns Jahwes, sondern lediglich deren Kultbilder.⁴⁶ Es ist darüber hinaus eine besondere *imitatio Dei*, wenn man sich ebenfalls von religiösem Eifer ergreifen lässt, wie z. B. Jehu, der bei seiner Revolte den frevelhaften

⁴⁰ Vgl. Berg 1991, 491.

⁴¹ Vgl. Berg 1979, 198–206.

⁴² Vgl. Jes 42,13; 59,17–18; Zef 3,8.

⁴³ Vgl. Jes 9,6; 37,32.

⁴⁴ Das positiv konnotierte „*Eifern*“ könnte man folglich auch als „*leidenschaftliche Zuneigung*“ verstehen, vgl. Berg 1991, 491. Nach Dietrich; Link 1995, 102 besteht der Eifer Jahwes für Israel „in seinem Eintreten für sein Wohl, dem Werben um seine Zuneigung, dem Ringen um seine Treue, der Sorge um seine Gefährdung – und ganz am Schluß erst ist er Ausdruck seiner Enttäuschung und seiner Entschlossenheit zur ‚Heimsuchung‘ Israels“.

⁴⁵ Im Rahmen der Redeweise von der Eifersucht Jahwes bewegen sich die biblischen Autoren eigentlich noch im Horizont des Polytheismus, da man Jahwe noch polemisch von den anderen Göttern abgrenzt, vgl. Reuter 1990, 59.

⁴⁶ Vgl. ebd., 61.

Baalkult nach 2 Kön 10 beseitigt hat, oder Pinhas, der sich gegen eine ungesetzliche Mischehe in Num 25 gewendet hat, indem er die beiden Schuldigen getötet hat.

Spöttischer Humor

In den alttestamentlichen Texten, in denen Gott lacht, ist der spöttische Humor eng mit dem Zorn Gottes verbunden.⁴⁷ Ausdruck des spöttischen Humors ist das Lachen, mit dem aufgrund des Kontextes und aufgrund der syntaktischen Fügung mit der Präposition *l=* eine gewisse Überlegenheit verbunden ist.⁴⁸ Abgesehen von den vielen Erzählungen, in denen Gott mit spöttischem Humor agiert,⁴⁹ gibt es drei explizite Hinweise auf ein Lachen Gottes im Psalmenbuch (Ps 2,4; 37,13; 59,9).

In Ps 2,4 wird vor allem die Überlegenheit Jahwes geschildert. Denn er kann nur lachen über die Dummheit der Könige und Mächte, die es wagen, sich gegen Gott und den Gesalbten Israels zu wenden.⁵⁰ Die Überlegenheit Gottes wird schon dadurch ausgedrückt, dass hier neben der Wurzel *ŠHQ* „lachen“ auch noch die Wurzel *L'G* „spotten“ steht. Mit dem Lachen bzw. dem Spott ist in v. 5 zusätzlich noch der Zorn Gottes verbunden, doppelt ausgedrückt mit *'ap* und *hārôn*. Die Angelegenheit ist folglich sehr ernst.

Auf ähnliche Weise kann Gott über den Gottlosen in Ps 37,13 nur lachen, der sich selbst als dem Gerechten gegenüber überlegen wähnt. Der Gottlose greift zwar Gott nicht direkt an, ist aber aufgrund seines Verhaltens gegenüber dem Gerechten zu bestrafen. Hier steht der Tun-Ergehen-Zusammenhang auf dem Spiel. Denn dem Gottlosen darf es im Gegensatz zum Gerechten nicht gut gehen. Nicht umsonst verweist v. 13 darauf, dass *yômô* „sein Tag“ kommen wird, wobei sich das Personalpronomen auf Gott oder den Gottlosen beziehen kann. Im ersten Fall ist es der Tag Gottes, an dem mit dem Gottlosen abgerechnet wird. Gott lässt den Gottlosen am Tag Gottes untergehen (Ps 37,10.20.28.34.38). Im zweiten Fall ist es der Tag des Gottlosen, d. h. der Tag, an dem der Gottlose vernichtet wird.

Der lachende Gott kann aber auch dem Einzelnen zu Hilfe kommen, worauf Ps 59,9 hinweist. Da Gott eine Festung ist (Ps 59,10.17.18), ist das Vertrauen des Beters auf die Hilfe von Gott durchaus gerechtfertigt. Gott lacht aber nicht nur über die expliziten Feinde des Beters, sondern spottet in v. 9 über alle Nationen, ausgedrückt durch *L'G*. Dieses Kollektiv ist zuvor schon als Feinde des Beters aufgetreten (Ps 59,6). Insofern müssen alle Nationen zu Recht von Gott heimgesucht werden.

⁴⁷ Eine Definition von Humor ist schwierig. Humor ist eine Gemütsstimmung, die sich über Unzulängliches wohlwollend, gelassen und souverän erhebt, vgl. *Wehrle* 2007, 41 f. Ein besonderes Kennzeichen des Humors ist seine Distanziertheit. Zu einer Definition von Humor vgl. *Gaß* (im Druck).

⁴⁸ Vgl. *Bartelmus* 1992, 733 f.

⁴⁹ Es ist daher nicht verwunderlich, dass Gott humorvoll den Menschen Botschaften vermittelt, vgl. *Wehrle* 2007, 54. Die Einsicht, dass auch das Komische in der Heiligen Schrift zu finden ist, wurde bislang meist übersehen, vgl. *Greenstein* 1992, 330 und *Biddle* 2007, 915.

⁵⁰ Nach *Willmes* 2011, 56 geht es bei den Handlungen der Mächte um eine „Emanzipation von Gott“.

Durch einen Perspektivenwechsel soll der Leser in allen drei Stellen dazu ermuntert werden, ebenfalls die göttliche Perspektive einzunehmen.⁵¹ Über das törichte Verhalten der Gottlosen kann man folglich nur lachen und spotten. Es verwundert daher nicht, dass das Verb *L'G* in Ps 2,4 und 59,9 in Verbindung mit *ŠHQ* steht. Außerdem steht bei beiden Stellen im Nahkontext ein Lexem für den Zorn Gottes. Die Machenschaften der Feinde Gottes und des Gerechten werden letzten Endes keinen Erfolg haben, da Gott mit seinem Zorn für Gerechtigkeit sorgen wird. Insofern kann der Gerechte, der unter dem besonderen Schutz Gottes steht, trotz der aktuellen Bedrängnis wie Gott nur lachen über die Dummheit und Vermessenheit der Gottlosen.⁵²

Eine bekannte Erzählung, in der Zorn und spöttischer Humor ebenfalls verbunden sind, ist die Bileamerzählung Num 22–24. Als sich nämlich der Mantiker Bileam entscheidet, mit den moabitischen Abgesandten zu gehen, um Israel zu verfluchen, entbrennt nach Num 22,22 der Zorn Gottes, sodass er einen Boten schickt, der die Reisegruppe aufhalten soll. Dies geschieht mit spöttischem Humor. Denn im Gegensatz zur sehenden Eselin ist der weltberühmte Seher blind für das Offensichtliche.⁵³

Ähnlich ist auch in der Jonaerzählung der Zorn Gottes mit spöttischem Humor verbunden. In dieser Erzählung dient der spöttische Humor zur didaktischen Unterweisung des Propheten Jona, der sich zweimal vor seinem Auftrag drücken möchte und selber zornig wird (Jon 4,1.4.9). Während die heidnischen Seeleute im Seesturm um ihr Leben kämpfen, schläft Jona seelenruhig im Innern des Schiffes, obwohl er die Notlage eigentlich verursacht hat. Während die Heiden sofort den göttlichen Zorn erkennen und Gegenmaßnahmen ergreifen, schläft der Jahweprophet. Erst spät ergibt sich Jona in sein Schicksal und wird von einem Fisch verschlungen. Danach haben sich die Heiden bekehrt (Jon 1,16), während sich der störrische Prophet immer noch seinem Auftrag entziehen will. Nachdem Jona vom Fisch erbrochen wird – in diesem Kontext steht in Jon 2,11 das ansonsten in ekelerregenden Bildern verwendete Wort *Qī'* „kotzen“ –, verkündet er widerwillig den Untergang Ninives, worauf sich die Heiden bekehren. Danach ärgert er sich, dass seine Erwartungen wegen der Buße der Niniviten nicht eintreten. Die Erzählung mit dem verdorrten Rizinusstrauch zeigt mit spöttischem Humor, dass man sich nicht über das Verdorren eines Rizinusstrauches aufregen soll, wenn man gleichzeitig den Untergang einer demütigen Großstadt begrüßt.⁵⁴ Jahwe pocht nämlich nicht auf die gerechte Strafe, sondern zeigt Mitleid mit den reuigen Niniviten, die zur Umkehr bereit

⁵¹ Ähnlich hierzu Ps 52,8, wo die Gerechten ebenfalls über die Frevler lachen und somit die göttliche Perspektive bereits eingenommen haben.

⁵² Vgl. Willmes 2011, 56. Darüber hinaus scherzt Jahwe nach Ps 104,26 mit der Chaosmacht Leviathan, den er selbst gebildet hat. Der gütige Gott kann folglich lachend und scherzend mit den selbst erschaffenen Chaoskräften umgehen. Ob dadurch freilich eine Überlegenheit ausgedrückt wird, ist fraglich, zumal die Syntax nicht eindeutig geklärt werden kann, vgl. zum Problem *Bartelmus* 1992, 742 f., demzufolge hier bewusst offen formuliert worden ist: Der Leviathan könne sich im Meer vergnügen, aber auch Jahwe kann mit ihm scherzen.

⁵³ Vgl. hierzu *Wehrle* 2007, 49 sowie *Gaß* 2015, 85–97.

⁵⁴ Vgl. Willmes 2011, 57. Jona kritisiert die Tradition vom gnädigen vergebenden Gott und damit die Rede von einem durch Umkehr zu Gnade und Reue beeinflussbaren Gott, vgl. *Spieckermann* 2001a, 14.

sind.⁵⁵ Die ganze Erzählung ist durch und durch von Hintergründigkeit und spöttischem Humor geprägt. Zorn und Humor bilden hier eine kreative Symbiose.

Barmherzigkeit

Die familiäre Zuneigung Gottes zu Israel und der gute Ruf seines heiligen Namens können Gott dazu bewegen, von seinem gerechten Zorn abzulassen. Gott bedauert immer wieder, dass er zornig reagieren musste (z.B. Hos 11,9).⁵⁶ Die Gegenreaktion zum Zorn ist die Barmherzigkeit. Biblisch wird Barmherzigkeit vor allem mit drei verschiedenen Lexemen wiedergegeben, die nahelegen, dass es sich bei Barmherzigkeit nicht nur um ein Gefühl, sondern um aktives Tun handelt: *rahûm*, *ḥannûn*, *ḥesed*. Gerade der Ausdruck *rahûm w^eḥannûn* ist eine Wesensbezeichnung für Jahwe.⁵⁷

Das hebräische Adjektiv *rahûm* wird fast ausschließlich theologisch verwendet. Es ist fast immer auf Jahwe bezogen, der sein Erbarmen walten lässt oder dieses verweigert, wobei für die Gewährung oder für den Entzug des göttlichen Erbarmens menschliche Agenten ebenfalls eintreten können.⁵⁸ Es handelt sich bei *rahûm* zunächst um eine Grundhaltung Gottes, die sich in verschiedenen Handlungen konkretisiert. Das Erbarmen Gottes reagiert immer auf eine Situation der Not, des Leidens, der Schuld und der Schwäche. Nicht umsonst appellieren die biblischen Autoren immer wieder an das Erbarmen Gottes, gemäß seiner Wesensbestimmung *rahûm* zu handeln. Dabei achtet Jahwe nicht auf die Schuld des Menschen, sondern er berücksichtigt die strukturelle Schwäche des Menschen, der oft nicht imstande ist, seine Fehler zu erkennen.⁵⁹

Das hebräische Adjektiv *ḥannûn* und die verwandten semitischen Begriffe werden immer dann gebraucht, wenn man von Gott oder einem König Gnade oder eine besondere Gunst erbittet.⁶⁰ Es gibt jedoch keinen Rechtsanspruch auf Gottes Gnade (Ex 33,19). Freilich handelt Gott nicht willkürlich. Aber er behält sich das Vorrecht vor, wem er seine Gnade schenken möchte und wem nicht.⁶¹ Auf alle Fälle ist bei dem biblischen Lexem *ḥannûn* eine zutiefst positive Einstellung zum Anderen vorhanden.

⁵⁵ Vgl. zum Humor in der Jona-Erzählung Wehrle 2007, 51–53; Gaß (im Druck): „The book of Jonah is a parody of a prophet insisting on false theology“.

⁵⁶ Ob dies allerdings die Ansicht relativiert, dass Gott grundsätzlich Heil wirkt und dass daher die Rede vom Zorn zurückgewiesen werden müsse, vgl. Pohlmann 2004, 1033 f., ist fraglich.

⁵⁷ Während *rahûm* besonders den mütterlichen Aspekt betonen könnte – es handelt sich hierbei um die Zuwendung, die eine Mutter dem Spross ihres *reḥem* „Schoß“ zukommen lässt –, ist *ḥannûn* mit elterlicher, vor allem väterlicher Güte konnotiert, vgl. Freedman; Lundbom 1977, 27. Zur weiblichen Konnotation der Bezeichnung *rahûm*, vgl. Scoralick 2002, 47–52. Nach Jeremias 2009b, 132 bezieht sich *rahûm* hingegen auf die liebevolle Fürsorge von Mutter und Vater gegenüber ihren Kindern und *ḥannûn* auf die Güte eines Vorgesetzten gegenüber seinen Untertanen.

⁵⁸ Vgl. Simian-Yofre 1990, 474. Nach Franz 2003, 118 ist Gott dem Wesen nach barmherzig, während Menschen nur Akte der Barmherzigkeit tun.

⁵⁹ Vgl. Simian-Yofre 1990, 475.

⁶⁰ Das arabische Wort *ḥanna* hat zusätzlich die Bedeutung „Mitleid haben“, vgl. Freedman; Lundbom 1977, 23 f. Nach Franz 2003, 120 sind zwei Aspekte für *ḥannûn* konstitutiv: Schönheit/Anmut und Wohlwollen/Gnade.

⁶¹ Nach Franz 2003, 121 macht sich der Bittende „zum Knecht und sein Gegenüber zum Herrn“.

Grundlage für das Erbarmen Gottes ist die grundsätzliche Güte bzw. Liebe Gottes, die biblisch als *hesed* bezeichnet wird (Jes 54,8).⁶² Die barmherzige aktive Zuwendung Gottes zum Menschen in Form von *rahm* ist somit die logische Folge seines *hesed*.⁶³ Gott ist geradezu verpflichtet dazu, seinen Bundeszusagen zu entsprechen, wenn Israel die Gebote hält (Ex 20,6).⁶⁴ Der *hesed* Gottes ist jedoch nicht notwendigerweise auf Gegenseitigkeit angelegt, im Gegensatz zum menschlichen *hesed*.⁶⁵ Denn Vergebung trotz Ungehorsams Israels ist durchaus eine mögliche Folge des göttlichen *hesed* (Ex 34,7). Vergebung ist demzufolge eine völlig freie Zuwendung Gottes zu seinem Volk.⁶⁶ Hier wird anscheinend die gerechte Strafe lediglich hinausgezögert. Ob Schuld, Vergehen und Sünde endgültig getilgt werden können, wird offen gelassen. Offenbar ist der Zorn Gottes in Ex 34,6–7 eine Handlungsweise, die aufgeschoben, aber nicht notwendigerweise auch aufgehoben werden kann.⁶⁷

Die Gegenreaktion zum Zorn ist somit die Barmherzigkeit. Beide Arten der Zuwendung Jahwes zu seinem Volk sind aber in ein ungleiches Verhältnis gebracht. Dies ist insofern nötig, als man sonst nie wüsste, in welcher Stimmung sich Gott gerade befindet. Gott wäre folglich willkürlich. Dies wird schon dadurch ausgeschlossen, dass Zorn und Barmherzigkeit keine gleichwertigen Handlungsoptionen sind. Denn die Barmherzigkeit und Güte Gottes überragen den Zorn bei weitem.⁶⁸ Jahwe kann nämlich seinen Zorn zügeln und Barmherzigkeit walten lassen, zumal die Liebe nach der sogenannten Gnadenformel Ex 34,6 das Zorneshandeln begrenzt und umfängt.⁶⁹ In Ex 34,6 werden als Wesenszüge Gottes die Adjektive *rahûm* und *hannûn* sowie das Nomen *hesed* genannt, die das Idiom „langsam zum Zorn“ – der einzig negative Ausdruck in der Gnadenformel – in den Hintergrund drängen.⁷⁰ Die Tendenz zur Barmherzigkeit ist somit viel stärker als zum Zorn. Die Barmherzigkeit Gottes wird folglich mit „langsam zum Zorn“ noch näher gefasst.⁷¹ Gott wartet zudem längere Zeit, bis er seinem Zorn Raum gewährt (Jes 48,9). Gott lässt sich nicht allzu schnell zu einer ersten Zornesregung hinreißen. Der „Zorn Got-

⁶² Zu einer Deutung von *hesed* als „Liebe“ vgl. *Spieckermann* 2001b, 206. Nach *Franz* 2003, 125 ist mit *hesed* auch die Tat und nicht nur eine Gesinnung verbunden.

⁶³ Nach *Spieckermann* 2001b, 218 wurde der Aspekt des Erbarmens durch die Übertragung der *Septuaginta* noch zusätzlich gesteigert. Die Liebe Gottes gilt freilich nur Israel. Konsequenzen für die Völker werden nicht mitbedacht.

⁶⁴ Vgl. *Sakenfeld* 1992, 379.

⁶⁵ Vgl. *Zobel* 1977, 68 f. Die Bedeutung von *hesed* ist nach wie vor nicht geklärt, vgl. hierzu *Spieckermann* 2001a, 4, Anm. 5; *Scoralick* 2002, 55; *Franz* 2003, 125–127.

⁶⁶ Vgl. *Sakenfeld* 1992, 379. Zu der Spannung innerhalb Ex 34,6 f.; vgl. *Scoralick* 2002, 68–72.

⁶⁷ Vgl. hierzu *Jeremias* 2009b, 133. Ähnlich auch *Franz* 2003, 150 f.

⁶⁸ Vgl. *Jeremias* 2009b, 126 f.

⁶⁹ Die Gnadenformel findet sich in Ex 34,6; Joel 2,13; Jon 4,2; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17 und in mehr als 20 weiteren biblischen Anspielungen.

⁷⁰ Nach *Spieckermann* 2001a, 4 ist dies eine friedfertige Rede vom Zorn Gottes. Dagegen aber *Scoralick* 2002, 53. *Franz* 2003, 122 betont, dass die Wurzel *'rk* gerne dann verwendet wird, wenn es um Geduld geht. Denn *'rk* hat die Konnotation von Länge und Dauer: Es dauert im vorliegenden Fall lang, bis Gott zornig wird.

⁷¹ Auf diese Weise wird die Barmherzigkeit Gottes zusätzlich vom Zorn differenziert. *Franz* 2003, 123 weist zusätzlich darauf hin, dass eine solche Bezeichnung keine Parallelen in der altorientalischen Umwelt kennt. Nach *Berges* 2004, 308 ist die Übersetzung „langmütig“ zu schwach.

tes“ ist folglich nur eine Ausnahme, von der Gott nur zurückhaltend Gebrauch macht.⁷² Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Dauer des Zorns zeitlich begrenzt ist, während seine Güte lebenslang währt (Ps 30,6).⁷³ Hinzu kommt, dass *rahûm* und *ḥannûn* in Ex 34,6 überschriftartig und ohne Einschränkung gelten.⁷⁴

Neben den komparativen Aussagen, welche der Barmherzigkeit und Güte mehr Gewicht als dem Zorn geben, wird die Vergebungsbereitschaft auch durch einen Schwur zugesichert (Jes 54,9–10). Jahwe hat sich somit durch einen Schwur an seine *ḥesed* gebunden. Eine Verwerfung des Volkes Israel ist folglich für alle Zeiten ausgeschlossen.⁷⁵

Bibeltheologische Schlussfolgerungen

Zorn, Eifer und spöttischer Humor sind Ausdrucksformen des Ärgers Gottes über jedes Unrecht, auf das Gott als gerechter Richter mit begründetem Zorn antwortet.⁷⁶ Folglich ist der Ärger Gottes keine willkürliche und unkontrollierte Affekthandlung, sondern eine unverzichtbare Reaktion auf geschehenes Unrecht, sei es gegen Israel oder in Israel selbst. Wenn Gott ein gerechter Richter ist, dann ist sein Ärger immer dann unverzichtbar, wenn die Rechtsordnung gestört ist. Der Ärger Gottes ist insofern notwendig, als Gott in Beziehung zur Welt steht und nach alttestamentlicher Vorstellung in der Geschichte wirkt. Ein Verzicht auf die Kategorie des Ärgers würde Gott zu einem unbeteiligten Beobachter machen, der überhaupt kein Interesse an seiner Schöpfung mehr hätte.⁷⁷ Wenn Gott sich der Welt zuwendet, dann tut er dies mit seiner Barmherzigkeit, aber auch mit Zorn, Eifer und spöttischem Humor. Es bedarf somit beider Seiten: der Barmherzigkeit und Güte Gottes sowie dem Zorn und Eifer. Der Ärger Gottes steht darüber hinaus nicht im Gegensatz zu seiner Liebe, sondern ist die Kehrseite seiner Gerechtigkeit.⁷⁸

Das biblische Gottesbild ist im Spannungsfeld zwischen Zorn und Barmherzigkeit zu verorten. Denn auf der einen Seite reduziert man die Zuwendung Gottes bei einer einseitigen Konzentration auf die Barmherzigkeit auf eine zu billig verschenkte Gnade und

⁷² Vgl. *Spieckermann* 2008, 9. Zunächst gilt diese Gnadenformel freilich seinem Volk Israel. Im Rahmen der Kompetenzerweiterung des monotheistischen Gottes lässt sie sich aber universal verstehen. Zorn und Gnade gelten nicht mehr nur ausschließlich Israel, sondern der gesamten von Gott geschaffenen Welt.

⁷³ Vgl. die Beispiele bei *Jeremias* 2009b, 127–131.

⁷⁴ Vgl. *Jeremias* 2009b, 132.

⁷⁵ Die *ḥesed* ist in anderen Texten bereits den Erzeltern zugeschworen worden, kann aber auch konditioniert sein, sodass eine zu billig verstandene Gnade nicht verheißen ist, vgl. hierzu Dtn 7,12 (konditioniert); Mich 7,20 (unkonditioniert). Ähnlich wie beim Zorn Gottes, scheint in späten Texten die Barmherzigkeit, ausgedrückt durch das Lexem *rahāmîm*, zu einer Hypostase Gottes zu werden, vgl. *Wehrle* 1991, 243. Aufgrund der eidlichen Selbstbeschränkung Gottes, derzufolge er jeglichen weiteren Zornausbruch zurücknimmt, ist allerdings die Allmacht Gottes in Frage gestellt, vgl. *Jeremias* 2009b, 193.

⁷⁶ Vgl. *Wälchli* 2012, 144. Nach *Baloian* 1992, 175–178 bedeutet der Zorn Gottes über menschliche Ungerechtigkeit seine Liebe zu den Menschen. Nach *Dietrich; Link* 1995, 152 sei Gottes Zorn letztendlich die „Kehrseite der Liebe“.

⁷⁷ Vgl. *Zenger* 1998, 143 sowie *Janowski* 2003, 120 f.

⁷⁸ Vgl. *Groß* 1999, 233 und *Groß* 2006, 18 f. Das biblische Theologumenon vom Zorn Gottes hat darüber hinaus paränetische Funktion, da auf diese Weise auf die Überlegenheit Gottes hingewiesen werden kann, vgl. *Grant* 2009, 932.

geht damit an den Erfahrungen derjenigen Menschen vorbei, die die Güte Gottes schmerzlich vermissen. Auf der anderen Seite kann Gott bei einer einseitigen Betonung des Zornes zu einem willkürlichen und unbarmherzigen Richter verzeichnet werden.⁷⁹ Die Rede vom Zorn Gottes sagt darüber hinaus etwas über den ungerechten Zustand der Welt aus. Insofern äußert sich hier vor allem die Hoffnung, dass der verderbte Zustand der Welt von Gott nicht hingenommen werden kann. Da sich Israel immer wieder versündigt, evoziert es den Ärger Jahwes, sodass er in seinem Zorn Strafen verhängen muss. Die Bestrafung ist folglich ein Modus des Zorns,⁸⁰ der aber nicht wie eine schicksalhafte Unheilssphäre zuschlägt. Denn Gott kann seinen Zorn kontrollieren, zeitlich begrenzen und einen plötzlichen Ausbruch hinauszögern.⁸¹

Um somit die biblische Rede vom Ärger Gottes in den unterschiedlichen alttestamentlichen Texten angemessen einordnen zu können, sind die verschiedenen Facetten und Zusammenhänge zu berücksichtigen, die vom Zorn über das engagierte Eifern und den spöttischen Humor bis hin zur Überwindung des Ärgers durch Barmherzigkeit, Güte und Gnade reichen.

Literatur

- Baloian, B. E.* (1992): Anger in the Old Testament (American University Studies 7,99), New York.
- Bartelmus, R.* (1992): Art. שָׂחָק/שָׂחָקָה *śāḥaq/śāḥaq*, in: ThWAT VII, 730–745.
- Berg, W.* (1979): Die Eifersucht Gottes – ein problematischer Zug des alttestamentlichen Gottesbildes?, in: BZ 23, 197–211.
- Berg, W.* (1991): Art. Eifersucht, in: NBL I, 490 f.
- Berges, U.* (2004): Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen, in: Bib. 85, 305–330.
- Biddle, M. E.* (2007): Art. Humor, in: New Interpreter's Dictionary of the Bible II, 915–917.
- Brongers, H. A.* (1963): Der Eifer des Herrn Zebaoth, in: VT 13, 269–284.
- Dietrich, W.; Link, Chr.* (1995): Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn.
- Dietz, W. R.* (2006): Biblische und systematisch-theologische Aspekte zur Rede von Gottes Zorn und Erbarmen, in: Kruk, G. (Hg.), „Deine Bilder stehn vor dir wie Namen“. Zur Rede von Zorn und Erbarmen Gottes in der Heiligen Schrift, Ostfildern, 31–54.
- Dohmen, Chr.* (1990): „Eifersüchtiger ist sein Name“ (Ex 34,14), in: ThZ 46, 289–304.
- Franz, M.* (2003): Der barmherzige und gnädige Gott (BWANT 160), Stuttgart.
- Freedman, D. N.; Lundbom, J. R.* (1977): Art. חָנָן *ḥānan*, in: ThWAT III, 23–40.

⁷⁹ Hinzu kommt, dass Israel mit dem Zorn Gottes immer aus einer Position der Schwäche sein eigenes Leid zu erklären versucht hat, vgl. Zenger 1998, 143.

⁸⁰ Vgl. Groß 1999, 217.

⁸¹ Außerdem gibt es noch die Vorstellung von einer Reue Gottes als Gegenkraft zu seinem Zorn, vgl. *Jeremias* 2009b, 194. Der Zorn ist auch keine Wesenseigenschaft Gottes. Denn nur in Nah 1,2 wird Gott das Attribut „dauernd zürnend seinen Feinden“ zugeordnet. Er ist aber nicht zürnend an sich, sondern nur in Bezug auf die Gottlosen.

- Gaß, E.* (2009): Die Moabiter. Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV 38), Wiesbaden.
- Gaß, E.* (2015): Offenbarungsformen Gottes in der Bileamerzählung, in: Ders. (Hg.), Menschliches Handeln und Sprechen im Horizont Gottes. Aufsätze zur biblischen Theologie (Forschungen zum Alten Testament), Tübingen, 79–107.
- Gaß, E.* (im Druck): Art. Humor and Wit HB/OT (erscheint in: Encyclopedia of the Bible and its Reception).
- Grant, D.* (2009): Art. Wrath of God, in: New Interpreter's Dictionary of the Bible V, 932–937.
- Grant, D.* (2010): A Brief Discussion of the Difference between Human and Divine זמח, in: Bib. 91, 418–424.
- Greenstein, E. L.* (1992): Art. Humor and Wit in the Old Testament, in: The Anchor Bible Dictionary III, 330–333.
- Groß, W.* (1999): Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon, in: Ders. (Hg.), Studien zur Prierschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 30), Stuttgart, 199–238.
- Groß, W.* (2006): Keine Gerechtigkeit Gottes ohne Zorn Gottes, in: Kruk, G. (Hg.), „Deine Bilder stehn vor dir wie Namen“. Zur Rede von Zorn und Erbarmen Gottes in der Heiligen Schrift, Ostfildern, 13–29.
- Herion, G. A.* (1992): Art. Wrath of God, in: The Anchor Bible Dictionary VI, 989–996.
- Janowski, B.* (2003): Der barmherzige Richter, in: Ders. (Hg.), Der Gott des Lebens (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3), Neukirchen-Vluyn, 75–133.
- Jeremias, J.* (2009a): Gottes Zorn, in: ThBeitr 40, 311–324.
- Jeremias, J.* (2009b): Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (Biblich-theologische Studien 104), Neukirchen-Vluyn.
- Kirchner, D.* (2013): Vom Zorne Gottes und vom Zorn des Menschen, Frankfurt.
- Krebernik, M.* (2008): „Wo einer in Wut ist, kann kein anderer ihm raten“, in: Kratz, R. G.; Spieckermann, H. (Hg.), Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity (Forschungen zum Alten Testament II/33), Tübingen, 44–66.
- Kruger, P. A.* (2009): Gefühle und Gefühlsäußerungen im Alten Testament, in: Janowski, B. (Hg.), Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (Herders Biblische Studien 59), Freiburg im Breisgau, 243–262.
- Latvus, K.* (1998): God, Anger and Ideology. The Anger of God in Joshua and Judges in Relation to Deuteronomy and the Priestly Writings (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement series 279), Sheffield.
- Lohfink, N.* (2005): Der Zorn Gottes und das Exil, in: Ders. (Hg.), Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 38), Stuttgart, 37–55.
- Luker, L. M.* (2008): Art. Jealousy, in: New Interpreter's Dictionary of the Bible III, 202–203.
- McCarter, P. K.* (2008): When the Gods Lose Their Temper, in: Kratz, R. G.; Spieckermann, H. (Hg.), Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity (Forschungen zum Alten Testament II/33), Tübingen, 78–91.
- Miggebrink, R.* (2000): Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Freiburg.

- Pohlmann, K.-F.* (2004): Beobachtungen und Erwägungen zur Rede vom „Zorn Jahwes“ im Alten Testament, in: Witte, M. (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser, Bd. 2 (BZAW 345), Berlin, 1015–1035.
- Reuter, E.* (1990): Art. $\text{אָנָה } qn'$, in: ThWAT VII, 51–62.
- Sakenfeld, K. D.* (1992): Art. Love, in: The Anchor Bible Dictionary IV, 375–381.
- Schlimm, M. R.* (2007): Different Perspectives on Divine Pathos, in: CBQ 69, 673–694.
- Schwager, R.* (1983): Der Zorn Gottes, in: ZkTh 105, 406–414.
- Scoralick, R.* (2002): Gottes Güte und Gottes Zorn (Herders Biblische Studien 33), Freiburg.
- Simian-Yofre, H.* (1990): Art. $\text{רָחַם } rhm$, in: ThWAT VII, 460–476.
- Smith, M.* (1998): The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions, in: JBL 117, 427–436.
- Spieckermann, H.* (2001a): „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“, in: Ders. (Hg.), Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (Forschungen zum Alten Testament 33), Tübingen, 3–19.
- Spieckermann, H.* (2001b): Die Liebeserklärung Gottes. Entwurf einer Theologie des Alten Testaments, in: Ders. (Hg.), Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (Forschungen zum Alten Testament 33), Tübingen, 197–223.
- Spieckermann, H.* (2008): Wrath and Mercy as Crucial Terms of Theological Hermeneutics, in: Kratz, R. G.; Spieckermann, H. (Hg.), Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity (Forschungen zum Alten Testament II/33), Tübingen, 3–16.
- Wälchli, St. H.* (2012): Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testamentes und des Alten Orients (OBO 244), Fribourg.
- Wehrle, J.* (1991): Art. Barmherzigkeit, in: NBL I, 241–244.
- Wehrle, J.* (2007): Humor im Alten Testament, in: Graulich, M.; Meegen, S. van (Hg.), Gottes Wort in Leben und Sendung der Kirche. FS O. Wahl (Bibel Konkret 3), Münster, 41–54.
- Willmes, B.* (2011): Zum Humor Gottes in den biblischen Schriften, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 63, 55–61.
- Zenger, E.* (1998): Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg u. a.
- Zobel, H.-J.* (1977): Art. $\text{הָאֵסֵד } hæsæd$, in: ThWAT III, 48–71.

God seems to be able to show emotions according to biblical descriptions. However this creates the theological problem that God might be governed by his emotions. One would be completely at God's mercy who acts rather arbitrarily. Especially the emotion of anger should be analyzed. The emotion of God's anger shows a wide range starting from wrath and zeal which are sometimes connected to taunting humor and up to the overcoming of his anger by divine mercy. The anger of God seems to be an emotion provoked by human sin.